

AS PROPRIEDADES APOTROPAICAS DAS GEMAS MÁGICAS NO EGITO TARDIO, SEGUNDO OS “*PAPIROS GREGOS MÁGICOS*” (SÉC. III-IV D.C.)

*Hariadne da Penha Soares*¹

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo explorar as potencialidades das gemas mágicas como fontes de pesquisa acerca das práticas mágico-religiosas do Egito greco-romano. As gemas mágicas eram artefatos produzidos por meio de práticas e representações, e eram empregadas como objetos apotropaicos no Egito tardio, como podemos verificar por meio da análise dos *Papiros Gregos Mágicos*, nos quais foram registradas formas de fabricação e uso das “gemas mágicas” como objetos que garantiam proteção e, também, do exame destes amuletos, seus símbolos e inscrições a fim de verificar possíveis convergências entre as fórmulas contidas nos papiros e a cultura material.

PALAVRAS-CHAVE

Egito tardio; magia; amuletos; *Papiros Gregos Mágicos*.

¹ Doutora em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo (LEIR/UFES). E-mail de contato: correiodahariadne@gmail.com

1. Introdução

As gemas mágicas eram objetos destinados a proteger seu portador contra males espirituais e físicos (Dasen & Nagy, 2018, p. 140). As pessoas acreditavam que tais artefatos tinham o poder de produzir efeitos positivos no outro e de influenciar as decisões e vontades dos indivíduos que os portassem. Na condição de amuletos, as gemas mágicas poderiam ser fabricadas a partir dos mais distintos materiais, como papiros, tecidos e pedras semipreciosas².

Neste artigo, definimos como *gemas mágicas* pedras preciosas ou semipreciosas, principalmente o jaspe verde, marrom, vermelho, amarelo, multicolorido ou intercaladas com calcedônia e, também, hematita e magnetita (apenas para mencionar alguns dos minerais mais utilizados), e todo tipo de artefatos produzidos com matéria-prima que, quando lapidados ou polidos, favoreciam a atuação daqueles que se valiam das práticas de magia para atingir objetivos pessoais ou coletivos. A expressão *gema mágica* não é um conceito antigo, mas uma categoria formulada pela arqueologia para designar uma tipologia específica de pedras esculpidas durante o Império Romano, cujas características são: o uso de pedras semipreciosas, com tamanho médio de 10 a 40 mm, esculpidas em formato elíptico e, geralmente, inseridas em peças de joalheria (Dasen & Nagy, 2018; Frankfurter, 2018).

Estima-se que cerca de 5 mil gemas mágicas do Mundo Antigo estejam catalogadas em museus e bibliotecas na Europa e nos Estados Unidos (Michel, 2011, p. 141). A maior coleção, composta por cerca de 700 itens, encontra-se no Museu Britânico, em Londres. Outras 694 peças estão sob a guarda da Biblioteca Nacional de França. Mastrocinque (2011, p. 62), em um ensaio intitulado *The colours of magical gems*, defende que a escolha e utilização de determinados minerais em procedimentos mágicos obedecia a certas *similaridades* entre as pedras e o corpo humano, de acordo com a noção de que “o semelhante cura o semelhante”. Como exemplo disso, o autor cita as *galactitis* (galáxias),

² As pedras preciosas, mais valiosas, não são comuns no fabrico desses objetos, assim como o metal, também pouco utilizado na confecção de amuletos no Egito greco-romano. As inscrições em finas lâminas de chumbo, chamadas *defixiones*, também foram suportes mágicos muito populares e sua utilização se estendeu a várias regiões da bacia do Mediterrâneo como a Grécia, Egito e Síria (Sfameni, 2010). Convém lembrar, contudo, que os artefatos feitos de metais básicos, como chumbo e bronze, são logo destruídos pelo desgaste e pela corrosão, a menos que sejam mantidos sob condições favoráveis. Ainda é possível que os amuletos feitos de prata e ouro possam, depois de algum tempo, ter sido derretidos para o aproveitamento do metal (Bonner, 1950, p. 16). Não há dúvida que alguns magos registraram instruções para fabrico e uso de objetos mágicos, como podemos ler nos *PGM* (Jensen, 2008). Não resta dúvida também quanto ao fato de os próprios magos serem, muitas vezes, os usuários de tais artefatos empregados como símbolos materiais do poder sobrenatural que diziam possuir (Chronopoulou, 2015, p. 14).

gemas de coloração leitosa, motivo pelo qual eram pulverizadas pelos praticantes, e, em pó, misturadas com água a fim de se obter um líquido parecido com leite. O mesmo ocorria com a hematita, a qual se assemelhava ao sangue coagulado, mas que, quando pulverizada, ressaltava uma cor como do *sangue vivo* (Mastrocinque, 2011, p. 70).

2. As gemas mágicas como fontes de pesquisa

As gemas mágicas encerravam, em dimensões mínimas, fundamentos místicos capazes de compelir os deuses a realizar a vontade de seu possuidor, seja afastando o mal ou atraindo a fortuna. Logo, era um importante paramento sagrado, produto do conhecimento e do saber esotérico do qual apenas o mago desfrutava.



Figura 1. O galo anguípede

Classificação iconográfica: Galo anguípede. Publicação: Delatte e Derchain, 1964. Número: 01. Material: Jaspe verde. Datação provável: Século III. Procedência: Coleção de Hakky Bey. Dimensões: 1,80 × 1,30 × 0,25. *Anverso*: Galo anguípede, com cabeça voltada para a direita e pernas em forma de serpente, veste um peitoral. Na mão direita segura um chicote e na esquerda um escudo, em forma de roda com seis raios.

Fonte: Mastrocinque, 2014, p. 112.

A primeira obra a tratar dos entalhes mágicos, *L'Abrassax*, foi publicada em 1657 por Jean-Jacques Chiflet, na qual o autor defendeu que a representação do galo anguípede³ (Figura 1) nas gemas mágicas era, na verdade, a imagem do deus Abrasax.

³ Um anguípede é uma criatura mitológica cuja parte inferior do corpo é retratada sob a forma de duas serpentes (Mastrocinque, 2014, p. 110).

Chiflet (1657), tendo por base os textos dos Padres da Igreja, concluiu que a palavra *Abrasax*, termo que aparecia com frequência nas gemas, era o nome de um deus gnóstico de uma seita criada por Basílides, no século II⁴. O equívoco de Chiflet (1657) residia no fato de associar as gemas mágicas aos ritos gnósticos e não às tradições religiosas do Egito greco-romano (Dasen & Nagy, 2018; Sfameni, 2010). Segundo Diblasi Neto (2015), *Abrasax* era uma divindade inserida no contexto sincrético dos *Papiros Gregos Mágicos* e comumente invocada junto a outros deuses e anjos para a realização de procedimentos mágicos, cuja imagem foi amplamente difundida em amuletos⁵. Seu nome foi tema de debates entre autores antigos e modernos, assim como seu espectro de atuação. Para Dasen e Nagy (2018, p. 149), *Abrasax* não seria o nome de uma divindade, mas sim os atributos associados ao Deus de Israel, tendo em vista que os elementos que compõem a figura, como a cabeça de galo, as pernas em formas de serpente e o uso de peitoral e escudos, são elementos que sintetizam os atributos de um deus *poderoso* (*gvurah*), segundo a tradição judaica. Sabe-se, ao certo, tratar-se da representação de um deus situado no limiar de várias tradições mágico-religiosas estabelecidas no Egito, presente em várias gemas mágicas.

As primeiras coletâneas sobre os artefatos mágicos apresentavam as peças como objetos que evocavam um estranho e exótico paganismo ou um cristianismo e judaísmo heterodoxos e, portanto, as tomavam como fruto de superstição, como vimos no caso das imagens de *Abrasax* (Figura 1). Desse modo, a construção da categoria de *gemas mágicas* dependeu, em larga medida, do refinamento do conceito de magia. Os gabinetes de museus e bibliotecas, até o século XVII, buscavam na Antiguidade o excêntrico, o exótico e o extraordinário, tudo o que se afastasse das categorias estéticas convencionais e dos padrões culturais europeus (Rede, 2012, p. 135).⁶ Logo, as gemas, nesse contexto, eram vistas como objetos mágicos estranhos, um produto da mentalidade supersticiosa dos antigos (Bonner, 1950; Delatte, 1914; Mastrocinque, 2014; Michel, 2011). Assim, nos séculos XVIII e XIX, nota-se a substancial redução de trabalhos acerca da magia e das gemas mágicas. Tal constatação, segundo Simone Michel (2011, p. 143), relacionava-se

⁴ Basílides foi um filósofo do século II estabelecido em Alexandria que adaptou os textos, os termos e as problemáticas típicas do cristianismo às categorias próprias do estoicismo (Schmitt, 2015, p. 173).

⁵ De acordo com Diblasi Neto (2015, p. 137), *Abrasax* é invocado em pelo menos vinte fórmulas mágicas dos *PGM*, acompanhado de anjos como Miguel, Gabriel e Rafael, e deuses gregos e egípcios como Hermes, Zeus, Atena, Osíris e Ísis. Seu espectro de atuação é absolutamente diverso, alternando-se entre fórmulas de exorcismo, feitiços de amor, ataque a inimigos, proteção absoluta e obtenção do dom da profecia.

⁶ Os gabinetes de curiosidades, em parte, são resultado do interesse de particulares, das Casas reais, da nobreza e do alto clero em acumular peças de arte e objetos diversificados – seguindo critérios como originalidade, valor estético, histórico e raridade – para estudo ou pelo prazer da contemplação (Giraudy & Bouilhet, 1990, p. 23).

às concepções classicistas dos pesquisadores, que viam a magia como a antítese da racionalidade exaltada pelo helenismo antigo.

A retomada do estudo das gemas mágicas, no século XX, ancora-se na publicação dos *Papyri Graecae Magicae*, de Preisendanz (1928), cuja leitura fomentou uma nova compreensão acerca das práticas de magia no Egito greco-romano e alçou o estudo dos artefatos mágicos ao patamar de objetos culturais repletos de significados a serem desvendados pelos historiadores e arqueólogos (Michel, 2011, p. 143). Com o avanço das pesquisas e a ampliação do conhecimento acerca do conceito de magia e dos amuletos como objetos de estudo, as expressões *gemas mágicas* e *amuletos* começaram a substituir os termos mais antigos, como *gemas gnósticas*, *basilidianas* e *Abraxas*. À vista disso, em 1914, Armand Delatte iniciou a elaboração de um inventário dos entalhes mágicos greco-egípcios sob a guarda da Biblioteca Nacional de França, tendo sido o primeiro autor a defender que os artefatos mágicos em apreço “não pertenciam exclusivamente a seitas gnósticas, mas eram amuletos que faziam parte das práticas de magia greco-egípcias” (Delatte, 1914, pp. 21-22).

Outro importante estudo sobre os amuletos mágicos foi produzido por Campbell Bonner (1950) e intitula-se *Studies in magical amulets, chiefly graeco-egyptian*. Rejeitando a ideia de que os artefatos eram gnósticos, Bonner (1950) utilizou em seu estudo o termo *amuletos mágicos* a fim de afirmar a origem sincrética e o contexto multicultural de produção desses objetos. Nos anos seguintes, o estudo de Bonner (1950) despertou o interesse dos pesquisadores pelos amuletos mágicos, que haviam sido desprezados pela perspectiva tradicional da História Política, amiúde ocupada com os grandes feitos dos imperadores e reis. De objetos exóticos, vistos inclusive como pouco atrativos,⁷ as gemas foram elevadas à condição de suportes sofisticados – ainda mais se considerarmos seu local de procedência, o Egito, reconhecido pelo requinte artístico – que encerravam, numa pequena dimensão, o conhecimento esotérico de séculos de intercâmbio entre a magia do Egito faraônico e as práticas mágico-religiosas próprias dos demais povos da bacia do Mediterrâneo.

Em 1964, o inventário das gemas mágicas da Biblioteca Nacional de França foi concluído. O trabalho iniciado em 1914 por Delatte precisou aguardar o fim de duas

⁷ O questionamento quanto ao valor estético das gemas mágicas foi posto pelo fundador da arqueologia clássica, Johann Joachim Winckelmann (1764), o qual afirma que as gemas mágicas não eram dignas da arte da contemplação. A qualidade estética das gemas mágicas, no entanto, nunca foi considerada enquanto objeto de estudo. A aparência, por vezes disforme, dos amuletos pode ter surpreendido os admiradores da *aesthesis* grega, mas também nos indica que, talvez, o objeto em questão não tivesse sido elaborado para ser um adorno, um objeto valorizado pela sua alegada beleza (Nagy, 2011, p. 75).

guerras mundiais para ser retomado de modo satisfatório. Ao final do conflito Delatte, auxiliado pelo egiptólogo Philippe Derchain, apresentou à comunidade acadêmica, com a publicação de *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (1964), a interpretação, análise e descrição detalhada de mais de 526 peças sob a tutela do Gabinete de Medalhas da Biblioteca (Mastrocinque, 2014). Desde então foram publicados inúmeros catálogos de coleções de museus que, nas décadas de 1960 e 1970, foram responsáveis por tornar as gemas mágicas mais conhecidas e acessíveis aos pesquisadores (Michel, 2011, p. 150).

O catálogo publicado por Simone Michel (2004), *Die Magischen Gemmen*, reúne amuletos de inúmeros museus, principalmente do Museu Britânico, com fotos de excepcional qualidade, tradução das inscrições registradas nos amuletos e a descrição detalhada das peças. Já o mais recente catálogo das gemas mágicas do acervo do gabinete de medalhas francês foi organizado por Attilio Mastrocinque (2014), *Les intailles magiques du Département des Monnaies, Médailles et Antiques*. O catálogo apresenta a organização e classificação das peças do acervo semelhantes à publicação de Delatte e de Derchain (1964), iniciando-se pelos artefatos de divindades egípcias, seguidos pelas representações do Círculo do Deus-Serpente, do Deus Pássaro, de Abrasax, de divindades greco-romanas, de *daimones* e de divindades não identificadas, de personagens e santos cristãos, de figuras da tradição judaica, animais, objetos e inscrições. A reprodução do verso e do anverso das imagens nos possibilita observar os detalhes das peças, seus símbolos e inscrições (Mastrocinque, 2014).

3. Os amuletos como objetos apotropaicos segundo os Papiros Gregos Mágicos

Documentação fundamental para os estudos sobre a magia no Império Romano, os *Papiros Mágicos Gregos (PGM)* reúnem um conjunto de rituais, hinos, sortilégios e instruções para fabricação dos amuletos no Egito greco-romano que remontam ao século II a.C. (Betz, 1992, p. xlvii)⁸. Tendo em vista a discussão que tecemos neste artigo, a saber, os amuletos tratados como objetos apotropaicos nos *PGM* e suas propriedades, é importante esclarecer que a maior parte das instruções referentes à elaboração de amuletos e os artefatos que chegaram até nós datam entre os séculos III e IV d. C.⁹ No tocante aos *PGM*, sabemos que foram redigidos em grego, demótico, hierático e copta, e

⁸ A coletânea intitulada *Papyri Graecae Magicae* será a partir de agora referida neste artigo como *PGM*.

⁹ Nesse mesmo contexto, constatamos também a formação e atuação dos sacerdotes-magos egípcios como mais um dos desdobramentos da emergência dos homens divinos (*theioi andres*), assunto que discutimos em nossa tese intitulada *Magia e poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes-magos como 'theioi andres' (séc. III ao V d. C.)* (2020).

que foram recolhidos, sob a forma de *volumen* ou *códex*, em necrópoles do Alto Egito, em especial na região da Tebaida¹⁰. A descrição das receitas e fórmulas mágicas presentes no *corpus* justapõe textos de estilo e conteúdo muito diversificado. O que nos leva a crer que os redatores dos papiros, além de atuarem como oficiantes de culto e como especialistas em rituais, também desempenharam a atividade de fabricantes de amuletos.

Boa parte das gemas mágicas que chegaram até nós foi datada entre os séculos I e III d.C., embora o uso de muitos amuletos tenha se estendido para além de sua fabricação, principalmente aqueles confeccionados com pedras semipreciosas, um material de alta durabilidade. Mastrocinque (2014) e Sfameni (2010) defendem que grande parte das gemas mágicas que restaram são provenientes do Egito, apesar de ser muito difícil definir com precisão o local de procedência das peças, visto que vários artefatos carecem de dados quanto a sua procedência e datação (Canzobre, 2017; Dasen & Nagy, 2012; Mastrocinque, 2014; Smith, 1979; Vitellozzi, 2018). Sabemos que os símbolos e deuses do Egito helenístico têm presença destacada nos amuletos, possivelmente devido à longa tradição mágico-religiosa egípcia.

A procedência exata dos entalhes mágicos que chegaram até nós, na maioria das ocasiões, é indefinida, já que tais objetos não foram recuperados em escavações regulares, mas comprados, vendidos ou doados por colecionadores e comerciantes de antiguidades (Bonner, 1950; Delatte & Derchain, 1964; Gordon, 2011; Michel, 2011; Sfameni, 2010). O que podemos afirmar com certeza é que o número de peças atesta uma ampla distribuição desse tipo de material por todas as regiões da bacia do Mediterrâneo, evidência de que os amuletos costumavam ser transportados para regiões muito distantes dos locais de produção, como afirmam Delatte e Derchain (1964, p. 15):

Apesar da enorme dispersão, a unidade da doutrina, técnicas mais ou menos semelhantes aplicadas por uma mão de obra inteligente com a doutrina dos papiros descobertos no Egito, nos inclinamos a acreditar que nos encontramos na maioria dos casos frente a produtos da indústria egípcia e mais precisamente alexandrina.

¹⁰ O *volumen* era o livro-rol de papiro, em cujo suporte o texto era gravado em colunas. O *volumen* começou a ser difundido em Roma na segunda metade do século II a. C., período em que seu uso já estava amplamente difundido no mundo helenístico (Cavallo, 1998, p. 72). Já o *codex*, o livro com páginas, começou a substituir o rolo a partir do século II. Aos poucos, o *codex* garantia preferência entre escritores e leitores, pois seu custo era menor e o registro poderia ser feito nos dois lados do material (Cavallo & Chartier, 1998, p. 20).

Segundo Erica Zwierlein-Diehl (2007), o estudo da iconografia dos amuletos, suas inscrições e seu local de achado nos indicam que os principais ateliês de confecção de tais objetos estavam localizados no Egito, em especial na cidade de Alexandria, e que o período de maior produção do gênero foram os séculos II e III da Era Cristã¹¹. De fato, sabemos que uma das principais rotas para a importação de pedras (principal matéria-prima para confecção dos amuletos) e incensos advindos da Índia e da Arábia, chegavam ao Egito pela cidade de Hermópolis, seguindo até o Alto Egito, onde as pedras estariam disponíveis para compra e poderiam ser utilizadas na confecção dos amuletos (Gordon, 2011, p. 40)¹². Na falta de evidências arqueológicas que nos permitam definir com segurança o local de produção dos artefatos mágicos, cabe a nós investigar outros indícios que nos permitam esclarecer tal questão, como aqueles reunidos por Frankfurter (2017, p. 152). Segundo o autor, havia no Egito tardio inúmeras oficinas dedicadas à moldagem da terracota para o fabrico de imagens e à produção de artefatos em pedra, a exemplo das gemas mágicas. Essas oficinas funcionavam como anexos dos templos e mosteiros, integrando o conjunto das atividades econômicas dessas instituições, ou ainda nas residências, como um ofício compartilhado pelos membros da família.

Ainda acerca do nível de conhecimento dos artesãos que fabricaram os amuletos, precisamos ter em conta que as gemas são artefatos diminutos que exigiam do artesão muita habilidade para registrar as inscrições mágicas requisitadas pelos devotos, razão pela qual as inscrições deveriam ser simples e diretas, tais como εἷς θεὸς Σάραπις, “um só Deus, Sarapis”; νικῶ ἡ Ἴσις, “Ísis conquista”; e breves comandos: “concedam favor” ou “protejam o usuário de todo o mal” (Bonner, 1950, p. 15). De fato, não havia espaço nos amuletos para orações elaboradas¹³.

A referência nos amuletos às *voces magicae* com objetivo de invocar o nome oculto das divindades e conclamar a potência divina, bem como o emprego frequente de termos como ABRASAX nos *PGM*, são uma valiosa evidência da estreita relação estabelecida entre os textos mágicos e a cultura material (Dasen & Nagy, 2018, p. 140)¹⁴. Como

¹¹ Os designers das gemas precisaram recorrer a um volume sistematizado de conhecimentos de caráter esotérico, numa ampla variedade de campos como medicina, astrologia, religião e magia (Zwierlein-Diehl, 2007; Gordon, 2011; Michel, 2011).

¹² Essa rota seguia de Qana (no Iêmen) até Berenice ou Mios Hormos, na costa egípcia do Mar Vermelho, e depois atravessava o deserto até chegar à cidade de Hermópolis (Gordon, 2011, p. 47).

¹³ Quanto as características formais, os textos inscritos nas gemas têm por objetivo ativar o poder mágico da pedra (Frankfurter, 2012). Por isso, as inscrições fazem referência a “nomes divinos”, palavras reconhecidas como mágicas independentemente de seu significado. Como exemplo, podemos citar o emprego das expressões *Iaô* e *Sabaôth*, associadas ao Deus dos judeus, que eram usadas para agregar proteção à pedra.

¹⁴ As palavras mágicas, denominadas também de *onomata barbara* ou *voces magicae*, eram palavras ou expressões que apesar de parecerem sem sentido, devido a uma aparente ausência de significado, eram

exemplo disso, podemos citar a presença nas gemas mágicas de petições solicitando ajuda, proteção, pedidos de sucesso e favores (*charis*), saúde (*hygieia*) e sorte (*tychê*). Algumas indicam a função terapêutica do objeto, como podemos verificar na Figura 2, um amuleto dedicado aos deuses Asclépio e Higeia, empregado para garantir o alívio das dores estomacais:



Figura 2. Amuleto de Asclépio e Higeia para o estômago.

Classificação iconográfica: Asclépio. Publicação: Mastrocinque 2014. Número: 363. Material: Hematita. Datação: Séculos I-III. Procedência: Adquirido no Egito, em 1913. Dimensões: 2,60 x 1,95 x 0,35. *Anverso*: À esquerda, Asclépio em pé, de frente, com a cabeça barbada, virado em direção à esquerda, vestindo um *himation* (manto), deixando o torso quase nu, segura na mão direita o bastão no qual uma serpente está enrolada e, na mão esquerda, um rolo. Para direita, vemos Higeia, na mesma atitude que Asclépio, vestida com uma longa túnica, e segura na mão direita um recipiente no qual uma serpente vem comer. Acima, uma lua crescente entre duas estrelas. *Reverso*: Inscrição CTOMAXOY – στομάχου – cujo significado é “amuleto para o estômago”. Abaixo da inscrição, o símbolo do deus Chnoubis, três serpentes cortadas por uma linha horizontal.

Fonte: Mastrocinque, 2014, p. 138.

Não é fácil estabelecer uma tipologia definitiva para os artefatos de origem mágica. Contudo, tendo em vista uma melhor organização da extensa série de artefatos, os catálogos agrupam as gemas mágicas de acordo com um conjunto pré-definido de atributos divinos. Quanto à função das gemas mágicas, raramente elas remetem à magia agressiva, pois, em geral, seu objetivo é defender os portadores contra o mal (Dasen & Nagy, 2018, p. 157)¹⁵. Os amuletos utilizados com finalidade apotropaica tinham também

amplamente utilizadas nos feitiços, tanto nos *PGM* quanto nos artefatos mágicos. É possível inferir, com base na análise dos amuletos e sortilégios, que as *voces magicae* corresponderiam aos códigos revelados pelos deuses aos oficiantes do rito (sacerdote-mago) que garantiriam a eficácia simbólica da prática mágico-religiosa.

¹⁵ Em geral, as gemas foram utilizadas em três áreas: remédios médicos, profilaxia e amuletos de amor (Michel, 2011, p. 142).

o propósito de desviar a ira da divindade contra o mago que estava realizando o ritual, revelando assim, como defende Chronopoulou (2015, p. 15), que dedicar-se ao ofício da magia poderia ser perigoso.

No *PGM* IV.1190, o mago clama por proteção contra “todo excesso de poder”, o que nos indica que as divindades poderiam agir contra o oficiante do ritual, por isso a necessidade de proteção. Muitos amuletos eram empregados em procedimentos terapêuticos, utilizadas para repelir ou curar doenças (Mastrocinque, 2014, p. 110). As gemas gravadas com a imagem do galo anguípede, geralmente associado à palavra mágica *Abrasax*, indicando proteção, são recorrentes¹⁶. Como exemplo, algumas gemas contêm inscrições e símbolos que se aproximam muito das instruções mencionadas nos papíros mágicos, como podemos verificar na Figura 3:



Figura 3. Osíris/ Galo anguípede

Classificação iconográfica: Osíris. Publicação: Delatte e Derchain 1964. Número: 90. Material: Jaspe. Datação aproximada: Séculos I-III. Dimensões: 2,10 × 1,60 × 0,30. Procedência: Coleção Froehner. *Anverso*: Múmia ereta (provavelmente de Osíris), envolta por serpentes. À sua frente, abaixo, quatro linhas onduladas, simbolizando a água (?). Em frente ao peito da múmia, à esquerda, quatro *charaktes* e, à direita, cinco *charaktes*. *Reverso*: Acima de uma serpente Ouroboros, um deus com a cabeça de galo, posicionado à direita, com pernas em forma de serpente. Ele veste um peitoral com lambrequim e segura na mão direita um chicote, na mão esquerda segura um escudo no qual lemos: *IAHIE HIIYYI IYHIQ IITHN XXΔΞ HHA*. No interior da serpente Ouroboros: *KKKΛΛΨΨ ωΨΨHNωH*. Entre a imagem da divindade e a serpente Ouroboros: *CYMAITA BPONTACTPAΠHΛAIAΛΠINIE*.

Fonte: Mastrocinque, 2014, p. 38¹⁷

¹⁶ Cerca de 42 peças foram recolhidas no Egito, Síria e Atenas, o que pode ser indício da difusão desse tipo de amuleto no século III d.C., principalmente na costa mediterrânea (Mastrocinque, 2014).

¹⁷ Embora a indicação de procedência da gema acima elencada não possa ser definida, acreditamos que se trata de um artefato produzido a partir de um conhecimento amplamente divulgado entre os sacerdotes-magos; portanto sua análise apresenta conteúdos de suma importância para a discussão apresentada.

Nesse pequeno artefato, podemos observar no seu anverso a imagem de Osíris mumificado, uma representação tradicional da divindade e muito presente na iconografia egípcia do período greco-romano. No verso, temos inscrito o vocábulo *κυμαρτα*, “proteção”, e o termo *Βροντακτραπή*, “aquele que envia trovões e raios”. A representação do galo anguípede portando peitoral, chicote e escudo, juntamente com o termo “proteção”, nos indica que a gema foi fabricada para fins apotropaicos. Ademais, o círculo de nomes ameaçadores ao redor do deus e da serpente *Ouroboros* sugere que a gema é um instrumento para coerção mágica de Osíris.

O portador do amuleto poderia utilizá-lo como pingente, anel ou pedra, devendo o usuário conservá-lo junto a si¹⁸. Sinais de desgaste indicam que algumas peças podem ter sido manipuladas com afinco a ponto de terem sido danificadas por seus portadores (Bonner, 1950; Michel, 2011). As fontes literárias e arqueológicas permitem vislumbrar apenas parte do contexto performativo nos quais as gemas mágicas estavam inseridas. Alguns procedimentos mágicos presentes nos *PGM* sugerem que as pedras, provavelmente, eram consagradas antes de seu uso, como indicado no *PGM V*. 447-448, datado do século IV, no qual uma pedra gravada com Serápis “sentado, com um cetro real egípcio” deveria ser moldada sob a forma de um anel e a fórmula deveria “ser recitada enquanto mantém pressionado o anel com a mão esquerda”. Além disso, as *voces magicae* que integravam o ritual deveriam ser recitadas em voz alta, “com a boca aberta, como se estivesse enrolado em ondas” (*PGM V*.24). Em outro caso, a pedra é imersa em uma poção, a fórmula é pronunciada e incenso é queimado em forma de sacrifício (*PGM VII*.628). Como todos os amuletos, as gemas mágicas deveriam estar, a princípio, em contato com o corpo do devoto, próximo da área que queria que fosse curada (Dasen & Nagy, 2018; Mastrocinque, 2014; Sfameni, 2010).

Sua eficácia simbólica está relacionada às representações populares de doenças expressas por metáforas em textos médicos; exemplo disso é o emprego recorrente do combate como recurso simbólico, que corresponde a uma concepção muito antiga que percebe a doença como um agente ativo que penetra no corpo. Nos textos mágicos, os agentes causadores de doenças são espíritos malignos que devem ser expulsos; por isso a

¹⁸ Alguns amuletos eram chamados de *περιάμματα* (*periamata*), palavra que significa “coisas amarradas ao redor do corpo”. De acordo com Bonner (1950, p. 12), em sua forma mais simples, que provavelmente foi por muito tempo a mais comum, tais amuletos eram meramente cordões ou faixas estreitas amarradas no pescoço, no braço, no tornozelo ou presos em um ombro através do corpo. Por outro lado, ouvimos falar de anéis mágicos, que certamente eram menos perecíveis, e pingentes mágicos, que eram provavelmente feitos de metais duráveis ou pedras em uma data muito anterior ao que podemos determinar a partir de restos existentes.

escolha por figuras guerreiras como Ares, o galo angúpede e Salomão, vestindo indumentária militar e portando lanças e escudos, ou com um inimigo amarrado ou derrotado, como podemos verificar na gema de Salomão (Figura 4), listada abaixo.

O objetivo desse tipo de imagem era repelir as doenças ou inimigos. Os amuletos e toda a magia ligada ao nome de Salomão estavam relacionados à crença de que ele era capaz de submeter os espíritos malignos com o *selo de Deus*. De fato, no reverso de muitos amuletos, encontramos a inscrição *sphragis theou*, “o selo de Deus”, como representado na Figura 4. Como podemos observar, os papiros mágicos são uma valiosa fonte de informação acerca da fabricação dos amuletos, existindo cerca de 35 textos que especificam os materiais a serem utilizados, a forma como os artefatos deveriam ser produzidos, os símbolos divinos, textos ou desenhos que deveriam ser inscritos neles e todo o aparato necessário para garantir a eficácia simbólica do paramento.

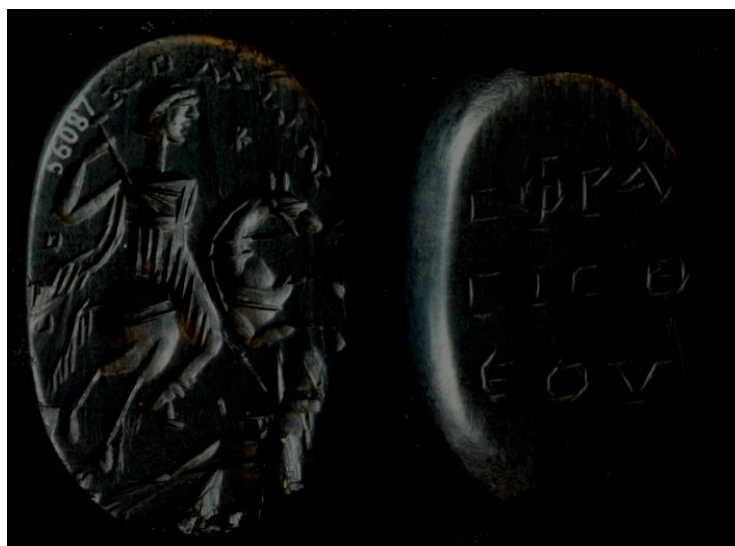


Figura 4. Amuleto de Salomão

Classificação iconográfica: Salomão. Publicação: Michel, 2001. Número: 436. Material: Hematita. Datação: Século IV. Procedência: Coleção do Museu Britânico. Dimensões: 2,50 x 1,50 x 0,40. *Anverso*: Salomão em um cavalo virado para a direita. Ele está usando sapatos, túnica, manto e coroa com raios, golpeando com uma lança uma figura feminina que está deitada ao solo. A mulher tem cabelos compridos e está levantando a mão direita em um gesto defensivo (Lilith). Em campo livre: uma estrela de oito pontas na frente da cabeça de Salomão. Inscrição ao redor, começando acima da cauda do cavalo: *σολομων* (Salomão). *Reverso*: inscrição em três linhas: *σφραγις θεου* “σφραγίς θεοῦ” (o selo de Deus).

Fonte: The British Museum Collection, na base de dados CBd-794.

Nesse sentido, importa ressaltar que as gemas mágicas não são ilustrações dos textos dos papiros, pois a maioria dos símbolos que encontramos nos amuletos não são exatamente aqueles encontrados nos *PGM*. Por outro lado, os desenhos descritos nos textos raramente podem ser atestados em artefatos arqueológicos. Muito embora, como assevera Smith (1979, p. 133), pareça que os amuletos mágicos aos quais temos acesso não foram fabricados de acordo com as instruções dos *PGM*, certamente eles foram produzidos mediante a instrução de um especialista, pois a complexidade das fórmulas e símbolos contidos nos amuletos reduz a possibilidade de livre invenção e o grande número de entalhes existentes prova que sua criação obedecia a determinados parâmetros de uso corrente a partir de um padrão escrito (Canzobre, 2017; Nagy, 2012; Smith, 1979; Dasen & Vitellozzi, 2018). Como podemos identificar no amuleto listado abaixo (Figura 5), em homenagem ao deus egípcio Chnoubis/Asclépio, cuja datação aproximada é o século III:



Figura 5. Chnoubis / Asclépio

Classificação iconográfica: Chnoubis. Publicação: Bonner, 1951. Número: 22. Material: Ágata vermelha e marrom. Datação aproximada: Século III. Procedência: Coleção do Museu Britânico. Dimensões: 2,25 x 1,80 x 0,35. *Anverso*: Deus Chnoubis com cabeça de leão para a esquerda, com *nimbus* e sete raios duplos ao redor da cabeça. No espaço livre, à esquerda: signo de Chnoubis posicionado verticalmente (três serpentes cortada por uma linha), abaixo dele duas estrelas de seis pontas e a inscrição Ἀβρασάξ. No lado direito pode-se ler a inscrição χνου|μεω, variação de Χνουμίς. *Reverso*: Asclépio/Imhotep e Higeia em pé de frente um ao outro. O deus, com a cabeça raspada, está vestindo uma roupa comprida, um manto e um colar. Sua mão esquerda está ligeiramente estendida, a direita encostada a uma cobra entrelaçada. Higeia está vestindo uma túnica longa e um manto. A mão direita dobrada está segurando uma cobra, a esquerda segurando um recipiente. A cobra passa por cima das costas e mantém a cabeça sobre o recipiente.

Fonte: The British Museum Collection, na base de dados CBd-705.

Embora Asclépio/Imhotep e Higeia fossem divindades associadas à saúde e à cura, raramente eles eram representados em amuletos mágicos (Mastrocinque, 2014, p. 138). O deus egípcio Chnoubis, por sua vez, foi representado numa série de gemas mágicas sob a forma de serpente com cabeça de leão, sendo particularmente reverenciado em Elefantina, como divindade propiciadora das inundações do Nilo. Segundo Mastrocinque (2014, p. 93), os amuletos dedicados a Chnoubis estavam relacionados à proteção dos fluidos corporais, como os sucos gástricos, o leite e o sangue. A coerência implícita em tal operação mágica pode ser explicada pelo conceito de magia imitativa¹⁹, isto é, a associação de ideias por meio de uma semelhança. Desse modo, como Chnoubis controlaria o fluxo do rio Nilo, também poderia controlar o deslocamento dos fluidos corporais. No amuleto reproduzido acima (Figura 5), a relação estabelecida entre os deuses Chnoubis, Asclépio-Imhotep e Higeia pretendia evidenciar a *dynamis* conferida à gema mágica pelo sacerdote: o restabelecimento da saúde e a proteção do indivíduo mediante a inscrição do termo místico ABRASAX.

No *PGM* VII.628-42, datado entre o terceiro e o quarto séculos, encontramos um feitiço para a confecção de um amuleto muito semelhante ao reproduzido na figura 5:

Pegue um lagarto do campo e coloque-o em óleo de lírio até que seja deificado. Em seguida, grave / a [imagem de] Asclépio [adorado] em Mênfis em um anel de ferro [...] e coloque [o anel] no [óleo] de lírios [no qual o lagarto foi afogado]. E quando você usar [o anel], pegue-o e aponte-o para a estrela polar, dizendo este feitiço 7 vezes: “MENOPHRI que estão sentados nos querubins, envie-me / o verdadeiro Asclépio, não algum *daimon* enganoso em vez de deus”. Depois leve o queimador de incenso para onde você vai dormir e queime três grãos de incenso e acene o anel na fumaça do incenso, dizendo sete vezes o feitiço [...] senhor Asclépio apareça. E use o anel no dedo indicador da sua mão direita (Morton Smith, Trad., 1992).

A instrução contida no *PGM* VII.628-42 indica a confecção de um anel em homenagem ao deus “Asclépio adorado em Mênfis”; em outras palavras, o deus Asclépio/Imhotep, que amalgamava elementos gregos e helenísticos (Betz, 1992, p. 136).

¹⁹ Frazer (1982, p. 52) definiu dois tipos gerais de magia: a imitativa ou homeopática e a simpática ou contagiosa. A imitativa baseia-se no princípio da similaridade, de modo que o mago imita os atos que ele deseja que ocorram. Essa é a lei de que o semelhante afeta o semelhante. Na magia simpática tem-se a convicção de que tudo que se faça a um determinado objeto pode afetar a pessoa a quem o objeto pertence ou com quem tem ligação.

O suporte onde seria gravada a imagem de Asclépio/Imhotep deveria ser mergulhado em uma poção que reunia óleo de lírio e um lagarto. A menção ao lagarto nos remete ao simbolismo mágico deste animal, geralmente associado à saúde dos olhos e do fígado (Mastrocinque, 2014, p. 201). Assim, podemos concluir que o feitiço apresenta instruções para a elaboração de um paramento mágico cujo objetivo era restabelecer a saúde do indivíduo que o portasse. Cumpre salientar que o amuleto confeccionado pelo sacerdote-mago era personalizado, pois cada objeto buscava atender às necessidades de determinado cliente.

4. Conclusão

Em geral, os amuletos deveriam ser utilizados de forma contínua e permanente, sempre visando a oferecer algum tipo de benefício/favor das entidades sobrenaturais àqueles que o portassem (Sfameni, 2010; Vitellozzi, 2018). As gemas mágicas e os papiros recuperados no Egito tardio nos permitem, portanto, vislumbrar as necessidades cotidianas das pessoas seus anseios, medos e desejos. E mesmo que as pessoas comuns não dominassem os saberes e símbolos empregados pelos sacerdotes-magos na confecção dos amuletos, bastava que elas estivessem de posse do artefato mágico e que acreditassem de fato no poder de tais objetos para que estes fossem considerados eficazes.

Recebido: 31/08/2020

Aprovado: 16/11/2020

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

- Betz, H. D. (Ed.) (1992). *The Greek Magical Papyri in translation. Including the Demotic spells*. The University of Chicago.
- Bonner, C. (1950). *Studies in magical amulets, chiefly graeco-egyptian*. Ann Arbor/Oxford: University of Michigan/Oxford University.
- Brashear, W. M. (1995). The Greek Magical Papyri. An introduction and survey; annotated bibliography (1928-1994). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. II. n. 18.5, (pp. 3380-3684).
- Cbd – The Campbell Bonner Magical Gems Database.
Disponível em: <<http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/>> (Acesso em 02 de Maio, 2019).
- Delatte, A. & Derchain, P. (1964) *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*. Paris: Cabinet des médailles, Bibliothèque Nationale.
- Jensen, W. B. (Ed.) (2008). *The leiden and Stockholm Papyri: Greco-egyptian chemical documents from the early 4th century AD*. Cincinnati: Oesper Collections in the History of Chemistry.
- Mastrocinque, A. (2014). *Les intailles magiques du Département de Monnaies, Médailles et Antiques*. Paris: Éditions de la Bibliothèque Nationale de France.
- Michel, S. (2004). *Die magischen Gemmen*. Berlin: Akademie.
- Preisendanz, K. (Ed.) (1928). *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri* (Vol. 1). Munique: K. G. Saur.
- Preisendanz, K. (Ed.) (1931). *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri* (Vol. 2). Munique: K. G. Saur.

Obras

- Bagnall, R. S. (1993). *Egypt in Late Antiquity*. New Jersey: Princeton University.
- Betz, H. D. (1991) Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri. In C. A. Faraone & D. Obbink. (Eds.), *Magika hiera: ancient Greek magic and religion* (pp. 244-259). New York: Oxford University.
- Betz, H. D. (1992). Introduction to the Greek Magical Papyri. In H. D. Betz. (Ed.), *The Greek magical papyri in translation* (pp. xlii-liii). Chicago: The University of Chicago.

- Canzobre, I. (2017). Magical amulets user's guide: preparation, utilization and knowledge transmission in the *PGM*. In E. Suárez de la Torre; M. Blanco; E. Chronopoulou & I. Canzobre (Eds.), *Magikè téchne: formación y consideración social del mago en el Mundo Antigo* (pp. 177-192). Madrid: Dykinson, 2017.
- Chevitarese, A. L. & Cornelli, G. (2007). *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume.
- Chronopoulou, E. (2015). El oficio peligroso del mago. In E. Suárez de la Torre; M. Blanco; E. Chronopoulou (Eds.), *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano* (pp. 13-30). Madrid: Dykinson.
- Dasen, V. & Nagy, A. M. (2018). Gemas mágicas antiguas. Estado de la cuestión. In S. Perea Yébenes & J. Tomás García (Eds.), *Glyptós: gemas y camafeos greco-romanos. Arte, mitologías, creencias* (pp. 139-178). Madrid/Salamanca: Signifer Libros.
- Dasen, V. & Nagy, A. M. (2012). Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie del'époque romaine impériale. In S. Barbara & J. Trinquier (Eds.), *Ophiaca. Diffusion et réception des savoirs antiques sur les Ophidiens* (pp. 291-314). Paris: Publications Scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle.
- Dasen, V. (2011). Magic and medicine: gems and the power of seals. In C. Entwistle & N. Adams (Eds.), *Gems of heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity* (pp. 69-74). London: British Museum.
- Delatte, A. (1914). Amulettes inédites des Musées d'Athènes. *Le musée belge*, n. 18, 21-96.
- Dibiasi Neto, I. (2015). "Quando meus lábios sacerdotais disserem palavras secretas": Abraxas, magia e política nos papiros mágicos gregos. *Romanitas*, n. 5, 131-146.
- Dieleman, J. (2005). *Priests, tongues and rites: the London-Leiden magical manuscripts and translation in Egyptian ritual (100–300 CE)*. Leiden: Brill.
- Frankfurter, D. (2017). *Christianizing Egypt: syncretism and local worlds in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University.
- Frankfurter, D. (2012). Religious practice and piety. In C. Riggs (Ed.), *The Oxford handbook of roman Egypt* (pp. 407-428). Oxford/New York: Oxford University.
- Frankfurter, D. (1998). *Religion in roman Egypt: assimilation and resistance*. Princeton: Princeton University.
- Giraudy, D. & Bouilhet, H. (1990). *O Museu e a vida*. Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró-Memória; Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro; Belo Horizonte: UFMG.
- Graf, F. (1991). Prayer in magical and religious ritual. In C. A. Faraone & D. Obbink (Eds.), *Magika hiera: ancient greek magic and religion* (pp. 188-213). Oxford: Oxford University.

- Gordon, R. (2011). Archaeologies of magical gems. In C. Entwistle & N. Adams (Eds.), *Gems of Heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity* (pp. 39-49). London: British Museum.
- Mastrocinque, A. (2011). The colours of magical gems. In C. Entwistle & N. Adams (Eds.), *Gems of heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity* (pp. 62-68). London: British Museum.
- Nagy, A. M. (2011). Magical gems and classical archaeology. In C. Entwistle & N. Adams (Eds.), *Gems of heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity* (pp. 75-80). London: British Museum.
- Rede, M. (2012). História e cultura material. In C. F. Cardoso & R. Vainfas (Orgs.), *Novos domínios da História* (pp. 133-150). Rio de Janeiro: Elsevier.
- Schmitt, F. (2015). Exclusividade e intolerância na Igreja Primitiva. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 1, 169-178.
- Sfameni, C. (2010). Magic in Late Antiquity: the evidence of magical gems. In D. Gwynn & S. Bangert (Eds.), *Religious diversity in Late Antiquity* (pp. 435-473). Leiden/Boston: Brill.
- Smith, M. (1979). Relations between magical papyri and magical gems. In G. Bingen & J. Nachtergaele (Éds.), *Actes du XVe Congrès International de Papyrologie* (pp. 129-135). Bruxelas: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Vitelozzi, P. (2018). Relations between magical texts and magical. In S. Kyianrad; C. Theis & L. Willer (Eds.), *Bild und Schrift auf 'magischen' Artefakten* (pp. 181-254). Berlin: Walter de Gruyter.
- Zwierlein-Diehl, E. (2007). *Antike Gemmen und ihr Nachleben*. Berlin: Walter de Gruyter.

**THE APOTROPAIC PROPERTIES OF MAGICAL GEMS IN LATE EGYPT
ACCORDING TO THE “*MAGIC GREEK PAPYRUS*” (AD 300-500)**

ABSTRACT

This article aims to explore the potential of “magical gems” as research evidence for magical religious practice in Greco-Roman Egypt. Magical amulets were artifacts produced through practices and representations, and were used as apotropaic objects in Late Egypt, as we can see by analyzing the *Greek Magical Papyri*, where forms of making and using “magical gems” and, also, the examination of these amulets, their symbols and inscriptions in order to verify possible convergences between the formulas presented in papyri and material culture.

KEYWORDS

Late Egypt; magic; amulets; *Greek Magical Papyri*.